

GLOBALIZACIÓN Y ESTRATEGIA POLÍTICA

Con frecuencia, los intentos de definir la globalización no resultan mucho mejores que tantas otras apropiaciones ideológicas, argumentos que no versan sobre el proceso mismo, sino sobre sus efectos, buenos o malos: en otras palabras, juicios totalizantes por naturaleza; por su parte, las descripciones funcionales tienden a aislar elementos concretos sin relacionarlos entre sí¹. Tal vez resultara más productivo entonces combinar todas las descripciones y hacerse con un inventario de sus ambigüedades —una tarea que supone hablar tanto de fantasías y ansiedades como de la cosa en sí misma—. A continuación examinaremos los siguientes cinco planos distintos de la globalización, con el propósito de demostrar su cohesión fundamental y de articular una política de resistencia: el plano tecnológico, el político, el cultural, el económico y el social, prácticamente en este mismo orden.

I

Cabría hablar de la globalización, por ejemplo, en términos exclusivamente tecnológicos: la nueva tecnología de las comunicaciones y la revolución de la información —innovaciones que, como es evidente, no quedan simplemente constreñidas al plano de la comunicación en sentido estricto, sino que tienen también su impacto en la producción y la organización industrial y en la comercialización de bienes—. La mayoría de los comentaristas parecen darse cuenta de que esta dimensión de la globalización resulta, cuando menos, irreversible: una política ludita no parece aquí una opción plausible. Pero el tema nos trae a la memoria una consideración urgente en toda discusión sobre la globalización: ¿es realmente inevitable? ¿Se puede detener, desviar o invertir la marcha de sus procesos? ¿Podrían determinadas regiones, incluso continentes enteros, escapar de las fuerzas de la globalización, separarse o «desconectarse» de ella?² Nuestras respuestas a estas preguntas tendrán una importante relación con nuestras conclusiones estratégicas.

¹ Véase, para un muestreo de perspectivas, Masao MYOSHI y Fredric JAMESON (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, 1998.

² La alusión se refiere al provechoso término de Samir Amin, *la déconnexion*; véase Samir AMIN, *Delinking*, Londres, 1985 (ed. cast.: *La desconexión*, Madrid, IEPALA, 1988).

En los debates acerca de la globalización, en el plano político, ha predominado una cuestión: la del Estado-nación. ¿Está muerto y enterrado o todavía tiene una función vital que desempeñar? Si los informes acerca de su fenecimiento resultan ingenuos, ¿qué explicación debemos dar entonces de la propia globalización? ¿Debería acaso entenderse únicamente como una presión entre muchas otras, sobre los gobiernos nacionales?, etc. Pero, a mi entender, emboscado tras estos debates, se encuentra un miedo más profundo, una idea o fantasía narrativa más fundamental. Ya que, cuando hablamos de la expansión del poder y la influencia de la globalización, ¿no nos estamos en verdad refiriendo a la expansión del poderío económico y militar de Estados Unidos? Y, al hablar del debilitamiento del Estado-nación, ¿no estamos en realidad describiendo la subordinación de otros Estados-nación al poder estadounidense, ya sea a través del consentimiento y la colaboración, ya sea por medio de la utilización de la fuerza bruta y de la amenaza económica? Tras las ansiedades aquí expresadas, se vislumbra una nueva versión de lo que solía denominarse imperialismo, que ahora podemos rastrear a través de toda una dinastía de formas. Una versión más temprana fue la del orden colonialista anterior a la Primera Guerra Mundial, desarrollado por varios países europeos, Estados Unidos y Japón; después de la Segunda Guerra Mundial y de la posterior oleada de descolonización, esta versión se vio reemplazada por un sistema de Guerra Fría, menos evidente, pero no menos insidioso en su empleo de presiones económicas y chantajes («asesores»; golpes de Estado encubiertos, tales como los de Guatemala e Irán), dirigido en esta ocasión predominantemente por Estados Unidos, pero implicando todavía a algunas potencias de la Europa occidental.

Actualmente, quizá nos hallemos en una tercera fase, en la que Estados Unidos persigue lo que Samuel Huntington ha definido como una estrategia de tres cabezas: armas nucleares sólo para Estados Unidos; derechos humanos y democracia electoral al estilo estadounidense, y (de un modo menos evidente) restricciones a la inmigración y a la libre circulación de la fuerza de trabajo³. Cabría agregar aquí una cuarta política crucial: la propagación del libre mercado a lo largo y ancho del globo. Esta última forma de imperialismo involucrará únicamente a Estados Unidos (y a satélites tan absolutamente subordinados como el Reino Unido), que adoptará el papel de policía del mundo e impondrá su dominio mediante intervenciones selectivas (en su mayor parte, bombardeos a gran altura) en varias zonas declaradas de peligro.

¿Qué tipo de autonomía nacional pierden otras naciones bajo este nuevo orden mundial? ¿Nos encontramos verdaderamente ante el mismo tipo de dominación que se daba bajo la colonización o bajo el alistamiento forzoso de la Guerra Fría? Existen algunas respuestas convincentes a esta pregunta, que parecen entrar en su mayoría dentro de nuestros dos próximos apartados, relativos a lo cultural y a lo económico. No obstante, en realidad, los temas más habituales, los de la dignidad colectiva y el

³ Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, Nueva York, 1998.

amor propio, no suelen conducir tanto a consideraciones de tipo social como a consideraciones políticas. Así pues, el hecho es que, después del Estado-nación y el imperialismo, llegamos a un tercer y espinoso tema: el nacionalismo.

Pero ¿no constituye el nacionalismo una cuestión más bien cultural? Desde luego, el imperialismo se ha discutido en tales términos. Y, por regla general, el nacionalismo, como programa político interno global, no apela al propio interés financiero o a la ambición de poder, ni siquiera al orgullo científico —aunque todos estos elementos puedan suponer beneficios colaterales—, sino, por el contrario, a algo que no es tecnológico, ni verdaderamente político o económico; y que, por consiguiente, nosotros, a falta de una palabra mejor, tendemos a calificar de «cultural». Así pues, ¿supone siempre una actitud nacionalista resistir a la globalización estadounidense? Estados Unidos piensa que sí, y quiere que se acepte esta idea; es más, quiere que los intereses estadounidenses se consideren universales. ¿O se trata simplemente de una contienda entre diversos nacionalismos, en la que los intereses globales estadounidenses no hacen sino representar el tipo estadounidense de nacionalismo? Más adelante volveremos con más detalle sobre esta cuestión.

III

La estandarización de la cultura mundial, con la expulsión y el enmudecimiento de las formas populares o tradicionales locales para dar cabida a la televisión estadounidense y a la música, la comida, la vestimenta y las películas estadounidenses, ha sido percibida por muchos como el corazón mismo de la globalización. Y este miedo a que los modelos estadounidenses estén reemplazando a todo lo demás desborda actualmente el ámbito de la cultura para impregnar las dos categorías que nos quedan por explorar: ya que, en un primer plano, este proceso constituye claramente el resultado de la dominación económica —del cierre de las industrias culturales locales a manos de rivales estadounidenses—. En un plano más profundo, la ansiedad se convierte en una ansiedad social, de la cual lo cultural no es más que un síntoma: se trata, en otras palabras, del miedo a que formas de vida específicamente etnonacionales acaben siendo en sí mismas destruidas.

Pero antes de pasar a estas consideraciones económicas y sociales deberíamos analizar un poco más de cerca algunas de las reacciones ante estos miedos culturales. Con frecuencia, éstas minimizan la importancia del poder del imperialismo cultural —y, en este sentido, siguen el juego de los intereses estadounidenses—, tranquilizándonos con la idea de que el triunfo global de la cultura de masas estadounidense no es tan grave como se pinta. Frente a esta última, este tipo de reacciones querrían hacer valer, por ejemplo, una identidad india (¿o hindú?), que opondría obstinada resistencia al poder de una cultura anglosajona importada, cuyos efectos seguirían siendo meramente superficiales. Podría existir incluso una cultura europea intrínseca, que nunca pudiera acabar siendo verdaderamente americanizada, etc. Lo que nunca queda claro es si esta defensa, por así decirlo «natural» contra el imperialismo cultural requiere acciones públicas de resistencia y un programa político-cultural.

¿Será que al suscitar la duda acerca de la fuerza defensiva de estas distintas culturas no-estadounidenses estamos ofendiéndolas o injuriándolas, será que estamos insinuando que, por ejemplo, la cultura india es demasiado débil para oponer resistencia a las fuerzas de Occidente? ¿No resultaría entonces más conveniente minimizar la importancia del poder del imperialismo con el pretexto de que darle un énfasis excesivo supone degradar a aquellos a quienes amenaza? Esta argumentación, particular reflejo de lo políticamente correcto, plantea un interesante problema acerca de la representación, sobre el cual cabe hacer brevemente la siguiente observación.

Toda política cultural se enfrenta necesariamente a esta alternancia retórica entre un desmesurado orgullo en la afirmación de la fuerza del grupo cultural y una degradación estratégica de la misma: y todo ello por motivos políticos. Una política de este tipo, por consiguiente, puede destacar lo heroico y dar lugar a la encarnación de emocionantes imágenes del heroísmo de los subalternos —mujeres fuertes, héroes negros, resistencia fanoniana de los colonizados— con el objeto de alentar al público en cuestión; o puede insistir en los sufrimientos de ese grupo, en la opresión de las mujeres, o de la población negra, o de los colonizados. Puede que estos retratos del sufrimiento sean necesarios para despertar la indignación, para conseguir que la situación de los oprimidos sea más ampliamente conocida, incluso para convertir a su causa a sectores de la clase dominante. Pero el riesgo consiste en que cuanto más se insiste en este sufrimiento y en la impotencia, más acaban asemejándose los afectados a víctimas débiles y pasivas, fácilmente dominables, dentro de lo que puede interpretarse entonces como imágenes ofensivas, de las cuales cabría incluso decir que despotencian precisamente a aquellos a quienes conciernen. Ambas estrategias de la representación son necesarias en el arte político, y no resultan reconciliables. Tal vez se correspondan con diferentes momentos históricos de la lucha y con necesidades de la representación y coyunturas locales en evolución. Pero resulta imposible resolver esta antinomia particular de lo políticamente correcto si no la pensamos en este sentido político y estratégico.

IV

He sostenido que estas cuestiones culturales tienden a desbordarse e impregnar cuestiones de tipo económico y social. Attendamos, en primer lugar, a la dimensión económica de la globalización, que de hecho parece estar disolviéndose constantemente en todas las demás: controlando las nuevas tecnologías, reforzando los intereses geopolíticos y, con la posmodernidad, hundiendo finalmente lo cultural en lo económico y lo económico en lo cultural. La producción de mercancías constituye actualmente un fenómeno cultural, en el cual el producto se compra, sin lugar a dudas, tanto por su imagen como por su uso inmediato. Ha nacido toda una industria para diseñar las imágenes de las mercancías e idear y dirigir la estrategia de su venta: la publicidad se ha convertido en una mediación fundamental entre la cultura y la economía política y sin duda ha de contarse entre la miríada de formas de producción estética (por más que su existencia pueda problematizar nuestra idea de esta última). La erotización constituye una parte significativa del proceso: los estrategas de la publicidad son auténticos freudo-marxistas que comprenden la necesidad de

inversión libidinal para aumentar el valor de sus mercancías. La serialidad también juega su papel: las imágenes que otra gente se forma del coche o la segadora informarán mi propia decisión de adquirir el producto en cuestión (permitiéndonos vislumbrar el pliegue de lo cultural y lo económico sobre el propio ámbito de lo social). En este sentido, la economía se ha convertido en una cuestión cultural; y quizá podamos especular que también en los grandes mercados financieros una imagen cultural acompaña a la firma cuyas acciones compramos o de las cuales nos deshacemos. Hace mucho tiempo, Guy Debord describió esta sociedad nuestra como una sociedad de imágenes, consumidas estéticamente. De este modo, dio nombre a esa sutura que separa lo cultural de lo económico y que, al mismo tiempo, conecta ambas dimensiones. Hablamos mucho –y despreocupadamente– de la mercificación de la política, o de las ideas, o inclusive de las emociones y la vida privada; lo que habría que añadir en estos momentos es que, actualmente, la mercificación supone además una estetización –que también la mercancía se consume hoy en día «estéticamente».

Tal es el movimiento de la economía política a la cultura; pero existe a su vez un movimiento no menos significativo de la cultura a la economía. Se trata del mismísimo mundo del espectáculo, uno de los mayores y más rentables productos de exportación de Estados Unidos (junto con las armas y los alimentos). Ya hemos examinado los problemas que acarrea una oposición al imperialismo cultural que parta exclusivamente de los gustos y las identidades locales –de la resistencia «natural» de un público indio o árabe ante, por ejemplo, determinados tipos de receta hollywoodiense–. De hecho, resulta extremadamente sencillo que un público no estadounidense descubra la afición por las modas hollywoodienses de violencia e inmediatez corporal, cuyo prestigio no se ve sino realzado por cierta imagen de la modernidad, e inclusive de la posmodernidad, estadounidense⁴. ¿Constituye éste entonces un argumento en favor de la universalidad de Occidente –o, por lo menos, de Estados Unidos– y de su «civilización»? Es ésta una opinión ciertamente generalizada, si bien de un modo inconsciente, que merece ser impugnada seria y filosóficamente, aunque parezca absurda.

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ha hecho un esfuerzo colosal por asegurar el dominio de sus películas en los mercados extranjeros –un tipo de conquista por lo general extendida y afianzada políticamente, a través de la inclusión de cláusulas en distintos tratados y paquetes de ayudas–. Después de la guerra, en la mayor parte de los países europeos –Francia se destaca por su resistencia a esta forma particular de imperialismo cultural estadounidense–, las industrias cinematográficas nacionales se vieron obligadas a adoptar posturas defensivas a causa de la obligatoriedad de tales acuerdos. Este empeño sistemático por parte de Estados Unidos de derribar las políticas de «proteccionismo cultural» no es más que parte de una estrategia más general y cada vez más global de las grandes compañías, actualmente englobada por la OMC y sus esfuerzos

⁴ Abordo este tipo de análisis en *The Cultural Turn*, Londres, 1999; véase también el capítulo 8 de *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, 1991. (ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995).

—tales como el abortado proyecto AMI— por suplantar las leyes locales por estatutos internacionales que favorezcan a las grandes compañías estadounidenses, ya sea en materia de derechos de propiedad intelectual o de patentes (sobre, por ejemplo, materiales de la selva tropical o inventos locales), ya sea socavando deliberadamente condiciones de autosuficiencia alimentaria nacional.

Aquí, la cultura se ha tornado decididamente económica, y esta economía particular fija claramente una agenda política, dictando las líneas de actuación a seguir. Evidentemente, todavía se libran en el mundo luchas por las materias primas y otros recursos —como es el caso del petróleo y los diamantes—: ¿quién se atrevería a calificar estas luchas, junto con los esfuerzos aún más antiguos, más puramente políticos, diplomáticos o militares, de sustituir gobiernos que muestran una actitud resistente por otros amistosos (es decir, serviles), de formas «modernistas» de imperialismo? Sin embargo, parecería que, hoy en día, la forma más típicamente posmoderna de imperialismo —aun de imperialismo cultural— es la que he venido describiendo y que se desarrolla a través de los proyectos del NAFTA, el GATT, el AMI y la OMC; más aún en tanto que estas figuras brindan un ejemplo de libro (¿de un nuevo libro de texto!) de esa desdiferenciación, de esa confluencia entre los diversos y distintos ámbitos de lo económico, lo cultural y lo político, que caracteriza la posmodernidad y proporciona una estructura fundamental a la globalización.

Hay algunos otros aspectos de la dimensión económica de la globalización que deberíamos examinar brevemente. Las compañías transnacionales —simples «multinacionales» en la década de 1970— constituyeron la primera señal y el primer síntoma del nuevo desarrollo capitalista, suscitando miedos políticos en torno a la posibilidad de un nuevo tipo de poder dual, de la preponderancia de estos gigantes supranacionales sobre los gobiernos nacionales. Es posible que la cara paranoide de tales miedos y fantasías quedara disipada por la complicidad de los propios Estados con estas operaciones empresariales, dado el camino de ida y vuelta existente entre ambos sectores, especialmente desde el punto de vista de los altos funcionarios estadounidenses. (Irónicamente, los retóricos del libre mercado han denunciado siempre el modelo japonés de intervención gubernamental en la industria nacional.) La característica más preocupante de las nuevas estructuras globales de las grandes compañías reside en su capacidad de devastar los mercados laborales nacionales transfiriendo sus operaciones a emplazamientos más baratos en el extranjero. Hasta ahora no se ha producido una globalización equiparable del movimiento obrero para responder a este fenómeno; tal vez el movimiento del *Gastarbeiter* [trabajador inmigrante], que representa una movilidad social y cultural, podría considerarse como tal, pero todavía no se ha suscitado una movilidad de carácter político.

La desmesurada expansión de los mercados del capital financiero constituye una característica espectacular del nuevo panorama económico —cuya posibilidad misma se encuentra, una vez más, ligada a las simultaneidades inauguradas por las nuevas tecnologías. Aquí ya no tenemos que vérnoslas con movimientos de la fuerza de trabajo o de la capacidad industrial, sino más bien con el movimiento del capital mismo. La especulación destructi-

va con monedas extranjeras considerada a lo largo de los últimos años indica un desarrollo más preocupante, a saber, la dependencia absoluta de los Estados-nación no pertenecientes al núcleo del Primer Mundo con respecto al capital extranjero, en forma de préstamos, ayudas e inversiones. (Hasta los países del Primer Mundo se muestran vulnerables: véase el vاپuleo que recibió Francia por sus líneas de actuación política más izquierdistas durante los primeros años del gobierno de Mitterand.) Y, mientras que los procesos que han mermado la autosuficiencia agrícola de muchos países, provocando su dependencia de las importaciones de productos alimentarios estadounidenses, podrían describirse como una nueva división mundial del trabajo, que supondría, como afirmaba Adam Smith, un incremento de la productividad, no puede afirmarse lo mismo de la dependencia con respecto a los nuevos mercados financieros globales. El torrente de crisis financieras a lo largo de los últimos cinco años y las declaraciones públicas realizadas por dirigentes políticos, tales como el primer ministro de Malasia, Mahathir, así como por figuras del mundo económico, tales como George Soros, han dado una cruda visibilidad a esta cara destructiva del nuevo orden económico mundial, en el que transferencias instantáneas de capital pueden amenazar con reducir regiones enteras a la miseria, evacuando de la noche a la mañana el valor acumulado durante años de trabajo nacional.

Estados Unidos se ha opuesto a la estrategia de introducir controles en las transferencias internacionales de capital, un método a través del cual, presumiblemente, parte de este daño financiero y especulativo podría contenerse; y ha desempeñado, por supuesto, un papel dirigente dentro del propio FMI, organismo considerado desde hace tiempo como la fuerza de arrastre de las tentativas neoliberales de imponer las condiciones del libre mercado en otros países a través de la amenaza de retirada de los fondos de inversión. En estos últimos años, sin embargo, ya no resulta tan evidente que los intereses de los mercados financieros y los de Estados Unidos sean absolutamente idénticos: existe la preocupación de que estos nuevos mercados financieros globales puedan continuar mutando hasta convertirse –al igual que la maquinaria sensible de la última ciencia-ficción– en mecanismos autónomos que provoquen desastres no deseados y se expandan más allá incluso del control del gobierno más poderoso.

Desde el principio, la irreversibilidad ha constituido una característica de esta historia. Considerada por primera vez en el plano tecnológico (no hay retorno posible a un tipo de vida más simple o a la producción anterior al microchip), nos topamos asimismo con ella, en términos de dominación imperialista, en el ámbito político –si bien aquí las vicisitudes de la historia mundial deberían sugerir que ningún imperio se mantiene indefinidamente–. En el plano cultural, la globalización amenaza con provocar la extinción definitiva de las culturas locales, resucitables únicamente en formas *disneylandizadas*, mediante la construcción de simulacros artificiales y a través de puras imágenes de tradiciones y creencias fantaseadas. Pero en el campo de las finanzas, el halo fatídico que parece cernirse sobre la supuesta irreversibilidad de la globalización nos confronta con nuestra propia incapacidad para imaginar algún tipo de alternativa, o para concebir de qué modo la «desconexión» con respecto a la economía mundial podría, en principio, constituir en alguna medida un proyecto político y económico

factible, y esto a pesar del hecho de que formas de existencia nacional, con un grado de «desconexión» más que considerable, florecieron hace apenas unas décadas, destacando especialmente aquellas que se articularon como bloque socialista⁵.

V

Una dimensión ulterior de la globalización económica, relativa a la denominada «cultura del consumo» —desarrollada inicialmente en Estados Unidos y en otros países del Primer Mundo, pero, en estos momentos, servida sistemáticamente en todo el planeta—, nos conduce finalmente a la esfera de lo social. Esta expresión ha sido empleada por el sociólogo escocés Leslie Sklair para describir una forma de vida específica, generada por la producción de mercancías del capitalismo tardío, que amenaza con consumir formas alternativas de comportamiento cotidiano en otras culturas —y que puede, a su vez, convertirse en blanco de tipos específicos de resistencia—⁶. Sin embargo, considero de mayor utilidad examinar este fenómeno, no desde el punto de vista de la cultura como tal, sino más bien desde esa zona en la que lo económico se infiltra en lo social, puesto que, como parte de la vida cotidiana, la «cultura del consumo» forma en realidad parte integrante del tejido social y apenas puede separarse de éste.

Pero quizá la pregunta no sería tanto la de si la «cultura del consumo» forma *parte* de lo social como la de hasta qué punto ésta señala el fin de todo lo que hasta ahora hemos entendido como lo social. Aquí, la argumentación se conecta con denuncias más antiguas del individualismo y la atomización de la sociedad, que corroen los grupos sociales tradicionales. *Gesellschaft* [sociedad] *versus* *Gemeinschaft* [comunidad]: la impersonal sociedad moderna que socava las familias y clanes más antiguos, los pueblos y las formas «orgánicas». La argumentación podría ser entonces que de suyo el consumo individualiza y atomiza, que su lógica acribilla lo que con tanta frecuencia se ha metaforizado como el tejido de la vida cotidiana. (Y, de hecho, la vida cotidiana, la de todos los días u ordinaria, no comienza a conceptualizarse teórica y filosóficamente, sociológicamente, hasta el preciso momento en el que empieza a verse destruida de tal modo.) La crítica del consumo de mercancías corre aquí pareja a la crítica tradicional del dinero mismo —en la cual el oro queda identificado como el elemento corrosivo por excelencia, roedor de los lazos sociales—.

VI

En su libro sobre la globalización, *False Dawn*, John Gray rastrea los efectos de este proceso desde Rusia hasta el sudeste asiático, desde Japón hasta

⁵ Me he convencido de la idea, nada popular, de que el «colapso» de la Unión Soviética no se debió al fracaso del socialismo, sino al abandono de la desconexión por parte del bloque socialista. Véase «Actually Existing Marxism», en C. CASARINO, Rebecca KARL, Xudong ZHANG y S. MAKDISI (eds.), *Marxism Beyond Marxism?*, *Polygraph* 6/7, 1993. Esta intuición recibe un respaldo concluyente con Eric HOBBSAWM, *The Age of Extremes*, Londres, 1994 (ed. cast. *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica-Planeta, 2000).

⁶ Véase Leslie SKLAIR, *Sociology of the Global System*, Baltimore, 1991.

Europa, desde China hasta Estados Unidos⁷. Gray segunda a Karl Polanyi (*The Great Transformation*)⁸ en su valoración de las devastadoras consecuencias de todo sistema de libre mercado, una vez plenamente realizado. De hecho, perfecciona la argumentación de su guía al identificar la contradicción fundamental del pensamiento del libre mercado: a saber, que la creación de cualquier tipo de mercado verdaderamente a salvo de la intromisión gubernamental supone altísimos niveles de intervención gubernamental y un aumento *de facto* del poder central del gobierno. El libre mercado no crece de un modo natural; debe ser creado a través de firmes medidas intervencionistas: legislativas y de otro tipo. Fue así como sucedió en el período estudiado por Polanyi, a principios del siglo XIX; y Gray, haciendo particular referencia al experimento thatcheriano en Gran Bretaña, demuestra que es exactamente así como está sucediendo en nuestra propia época.

Gray añade otra irónica vuelta de tuerca dialéctica: la fuerza socialmente destructiva del experimento de libre mercado de Thatcher no sólo provocó una violenta reacción entre aquellos a quienes redujo a la miseria; también consiguió atomizar al «frente popular» de los grupos conservadores que habían apoyado su programa y constituido su base electoral. Gray extrae dos conclusiones de este revés: la primera es que el verdadero conservadurismo cultural (es decir, el suyo) resulta incompatible con el intervencionismo de las políticas de libre mercado; la segunda, que la democracia resulta de suyo incompatible con este último, puesto que la inmensa mayoría de la gente ha de oponerse necesariamente a sus consecuencias empobrecedoras y destructivas —siempre que puedan identificarlas y dispongan de los medios electorales para hacerlo—.

Se trata, por lo tanto, de un excelente antídoto contra gran parte de la retórica celebratoria sobre la globalización y el libre mercado de Estados Unidos. Precisamente esta retórica —en otras palabras, la teoría neoliberal— constituye el blanco ideológico fundamental de Gray en este libro, ya que este actor la considera un verdadero agente, una influencia activa y determinante en la configuración de las desastrosas transformaciones acaecidas hoy en día en todo el mundo. Pero, desde mi punto de vista, la mejor forma de entender este profundo sentido del poder de la ideología no consiste en verlo como una especie de afirmación idealista de la primacía de las ideas, sino más bien como una lección sobre la dinámica de la lucha discursiva (o, en otra jerga, del materialismo del significante)⁹.

⁷ John GRAY, *False Dawn*, Nueva York, 1998. Habría que apuntar que el blanco oficial de este autor no es la globalización como tal, la cual él considera tecnológica e inevitable, sino más bien lo que él denomina la «utopía del libre mercado global». Gray es un pensador confesadamente anti-Ilustración, para quien todas las utopías (el comunismo tanto como el neoliberalismo) resultan perniciosas y destructivas; sin embargo, no llega a informarnos del aspecto que tendría una globalización de tipo «benigno».

⁸ Ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1997. (N. de la T.)

⁹ Véase, acerca de este tema y de las lecciones generales a extraer de la estrategia thatcheriana, Stuart HALL, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, 1988.

Deberíamos subrayar aquí que la ideología neoliberal, que Gray considera que está impulsando la globalización del libre mercado, constituye un fenómeno específicamente estadounidense. (Puede que Thatcher la haya puesto en práctica, pero, como ya hemos visto, se destruyó a sí misma y, a lo largo del proceso, quizá destruyó también el neoliberalismo británico del libre mercado.) Lo que Gray sostiene es que la doctrina estadounidense —reforzada por el «universalismo» americano, bajo la rúbrica de la «civilización occidental»— no es compartida en ninguna otra parte del mundo. En un momento en el que el reproche de «eurocentrismo» sigue siendo popular, Gray nos recuerda que las tradiciones de la Europa continental no siempre se han mostrado hospitalarias hacia tales valores absolutos del libre mercado; de hecho, han tendido más bien a lo que él denomina el «mercado social» —en otras palabras, el Estado del bienestar y la socialdemocracia—. Tampoco las culturas de Japón o de China, ni las del sudeste asiático o de Rusia se muestran hospitalarias por naturaleza hacia la agenda neoliberal, aunque es posible que ésta también logre destruirlas.

Llegado a este punto, Gray recurre a dos axiomas comunes y, a mi modo de ver, sumamente cuestionables de la ciencia social: el de la tradición cultural y el de la modernidad misma —aún no mencionado—. Y aquí podría resultar de utilidad introducir un *excursus* entre paréntesis acerca de otra obra influyente sobre la situación global hoy en día. En *The Clash of Civilizations*, Samuel Huntington aparece también —aunque quizá por todos los motivos equivocados— como un fervoroso adversario de las pretensiones estadounidenses de universalismo y, en particular, de la actual política (¿o hábito?) estadounidense de intervenciones militares de estilo policíaco a lo largo y ancho del globo. Lo cual se explica, en parte, porque este autor es un aislacionista de nuevo cuño; pero en parte se explica también porque cree que lo que nosotros podríamos considerar como valores occidentales universales, aplicables en todas partes —la democracia electoral, el imperio de la ley, los derechos humanos—, no hunden en realidad sus raíces en una especie de esencia humana eterna, sino que son, por el contrario, culturalmente específicos, constituyen la expresión de una constelación particular de valores —estadounidenses—, entre otras muchas.

La visión de Huntington, en realidad muy deudora de la de Toynbee, postula la existencia hoy en día de ocho culturas mundiales: la occidental, por supuesto; la cultura de la cristiandad ortodoxa rusa; las del Islam, del hinduismo y de Japón —limitada a aquellas islas, pero muy peculiar— y la tradición china o confuciana; por último, y con una cierta dificultad conceptual, se inserta una supuesta cultura africana, junto con alguna síntesis característica que podemos suponer que podría venir a ser latinoamericana. Aquí, el método de Huntington tiene ese aire de los primeros tiempos de la teoría antropológica: los fenómenos sociales —estructuras, comportamiento y otros por el estilo— son caracterizados como «tradiciones culturales», que a su vez se «explican» por su origen en una religión específica, no precisando esta última, como primer motor, de una explicación histórica o sociológica ulterior. Cabría pensar que las dificultades conceptuales que plantean las sociedades seculares harían vacilar a Huntington. Nada de eso: por lo visto, algo denominado «valores» sobrevive al proceso de secularización y explica por qué los rusos continúan siendo diferentes de los chinos y ambos de los actuales norteamericanos o europeos. (Estos últimos quedan agrupados

bajo la «civilización occidental», cuyos «valores», por supuesto, son denominados cristianos, en el sentido de una supuesta cristiandad europea, claramente distinta de la cristiandad ortodoxa, pero también potencialmente distinguible del catolicismo residual mediterráneo, del que cabe suponer que se materializaría en la etiqueta «latinoamericana» de Huntington.)

Huntington llega a observar de pasada que la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante del trabajo parecía identificar el capitalismo con una tradición religioso-cultural específica: sin embargo, excepto en esta ocasión, la palabra «capitalismo» apenas aparece. De hecho, uno de los rasgos distintivos más asombrosos de esta panorámica mundial del proceso de globalización –antagonista, según parece– consiste en la ausencia total de cualquier tipo de análisis económico. Se trata cabalmente de ciencia política del tipo más árido y especializado, donde todo se reduce a conflictos diplomáticos y militares, sin que quede rastro de la dinámica única de lo económico que, desde Marx, contribuye a definir la originalidad de la historiografía. Al fin y al cabo, en la obra de Gray, la insistencia en una diversidad de tradiciones culturales resultaba pertinente a la hora de delinear los diversos tipos de capitalismo a que pudieran dar lugar o cabida; aquí la pluralidad de culturas sencillamente representa la jungla diplomática y militar descentralizada con la que habrá de vérselas la cultura «occidental» o «cristiana». A pesar de todo, no cabe duda de que a la larga toda discusión acerca de la globalización habrá de reconocer, de un modo u otro, la realidad misma del capitalismo.

Cerrando nuestro paréntesis sobre Huntington y sus guerras de religión, volvamos a Gray, quien también habla de culturas y de tradiciones culturales, pero en este caso más bien desde el punto de vista de sus capacidades para proporcionar diferentes formas de modernidad. «La expansión de la economía mundial», escribe Gray,

[...] no inaugura una civilización universal, como Smith y Marx pensaron que habría de hacer necesariamente. En su lugar, permite el crecimiento de tipos indígenas de capitalismo, que difieren del mercado libre ideal, así como uno de otro. Crea regímenes que llegan a la modernidad renovando sus propias tradiciones culturales, no imitando a los países occidentales. Hay muchas modernidades, y muchas formas también de no llegar a ser modernos.

Resulta significativo que todas estas supuestas «modernidades» –el capitalismo basado en relaciones de parentesco que Gray descubre en el seno de la diáspora china, el capitalismo samurai en Japón, el *chaebol* en Corea, el «mercado social» en Europa e inclusive el actual anarcocapitalismo de estilo mafioso en Rusia– presuponen formas específicas y preexistentes de organización social, basadas en el orden familiar, ya sea como clan, como red extendida o bien en un sentido más convencional. A este respecto, al final, el relato que Gray ofrece de la resistencia al mercado global no es cultural, a pesar del uso reiterado de la palabra, sino en el fondo de naturaleza social: la característica decisiva de las diversas «culturas» consiste en su capacidad de aprovechar distintos tipos de recursos sociales –colectivos, comunidades, relaciones familiares– en contraposición a cuanto acarrea el libre mercado.

En Gray, la más horrible distopía se encuentra en los propios Estados Unidos: polarización social y pauperización radicales, la destrucción de las clases medias, paro estructural a gran escala en ausencia de cualquier tipo de red

de protección social, una de las tasas de población reclusa más altas del mundo, ciudades devastadas, familias en proceso de desintegración: éstas son las perspectivas que aguardan a toda sociedad que se deje arrastrar por la tentación de un libre mercado absoluto. A diferencia de Huntington, Gray no se siente obligado a buscar alguna tradición cultural inequívoca bajo la cual clasificar las realidades sociales estadounidenses: por el contrario, éstas nacen de la atomización y la destrucción de lo social, que convierten a Estados Unidos en un terrible ejemplo práctico para el resto del mundo.

«Hay muchas modernidades»: Gray, como hemos visto, celebra «los regímenes que llegan a la modernidad renovando sus propias tradiciones culturales». ¿Cómo hemos de entender exactamente esa palabra, modernidad? ¿Y cuál es la razón de su prodigiosa estrella en nuestros días, en medio, al fin y al cabo, de lo que muchos denominan «posmodernidad», y tras el fin de la Guerra Fría y el descrédito de las versiones occidental y comunista de la «modernización», es decir, del desarrollo local y la exportación de la industria pesada?

No cabe duda de que se ha producido un recrudescimiento del vocabulario de la modernidad —o quizá, para ser más precisos, de la modernización— en todo el mundo. ¿Significa ésta acaso la tecnología moderna? Si es así, es indudable que casi todos los países del mundo se han modernizado desde hace mucho tiempo, ya que cuentan con coches, teléfonos, aviones, fábricas e incluso ordenadores —que en términos generales quiere decir aquí atrasados, antes que propiamente premodernos— significa sencillamente la insuficiente posesión de estos bienes? ¿O la incapacidad de gestionarlos eficazmente? ¿O ser modernos significa acaso tener una constitución y leyes, o llevar la forma de vida de la gente que aparece en las películas de Hollywood?

Sin detenerme demasiado en estas últimas cuestiones, aventuraría la idea de que la «modernidad» viene a ser una palabra sospechosa, que en este contexto se utiliza precisamente para ocultar la ausencia de toda gran esperanza o *telos* social colectivo tras el desprestigio del socialismo. De suyo, el capitalismo no tiene objetivos sociales. Blandir la palabra «modernidad» en lugar de «capitalismo» permite a los políticos, los gobiernos y los especialistas en ciencias políticas aparentar que los tiene y por ende disimular esa espantosa ausencia. De ahí que se adivine una limitación fundamental en el pensamiento de Gray, toda vez que se ve obligado a utilizar la palabra en tantos momentos estratégicos.

El particular programa de futuro de Gray desdeña categóricamente toda vuelta a los proyectos colectivos de antaño: la globalización en su acepción actual es irreversible, repite una y otra vez. El comunismo tuvo consecuencias funestas (al igual que su imagen especular, la utopía del libre mercado). La socialdemocracia es juzgada inviable en nuestros días: el régimen socialdemócrata «presuponía una economía cerrada... Muchas de [sus] líneas centrales de actuación política no son sostenibles en economías abiertas», en las cuales «acabarían resultando impracticables como consecuencia de la libertad migratoria del capital». En su lugar, los países habrán de intentar mitigar los rigores del libre mercado mediante la fidelidad a sus propias «tradiciones culturales»: y de algún modo será preciso imaginar esquemas globales de regulación. Todo el enfoque depende en gran medida de una

lucha discursiva —es decir, de la ruptura del poder hegemónico de la ideología neoliberal—. Gray tiene cosas importantes que decir sobre el imperio de la falsa conciencia en Estados Unidos, que al parecer sólo una gran crisis económica logrará hacer pedazos (Gray está convencido de que una está por llegar). Los mercados no pueden autorregularse, sean globales o no; sin embargo, «sin un cambio fundamental de las políticas de Estados Unidos todas las propuestas de reforma de los mercados globales habrán nacido muertas». Un cuadro desolador y, sin embargo, realista.

En cuanto a las causas, Gray atribuye tanto las condiciones previas del libre mercado global como su irreversibilidad, no a la ideología como tal, sino a la tecnología; lo que nos devuelve a nuestro punto de partida. A su modo de ver, «la ventaja decisiva que una compañía multinacional ostenta sobre sus rivales proviene en última instancia de su capacidad de generar nuevas tecnologías y de implementarlas eficaz y rentable». Al mismo tiempo, «la causa primordial de la caída de los salarios y del creciente desempleo es la difusión mundial de las nuevas tecnologías». La tecnología determina las políticas sociales y económicas: «Las nuevas tecnologías hacen impracticables las políticas de pleno empleo de tipo tradicional». Y por último: «Una economía verdaderamente global está en vías de creación mediante la difusión mundial de las nuevas tecnologías, y no de los mercados libres»; «el principal motor de este proceso [de globalización] es la rápida difusión de nuevas tecnologías de la información capaces de abolir las distancias». El determinismo tecnológico de Gray, mitigado por sus esperanzas en las, «tradiciones culturales» múltiples y politizado por su oposición al neoliberalismo estadounidense, acaba deparándonos una teoría que, como mínimo, se muestra tan ambigua como la de tantos otros teóricos de la globalización, dispensando por igual esperanza e inquietud, aunque adopte una postura «realista».

VII

Quisiera examinar a continuación si el sistema de análisis que hemos venido elaborando —desenmarañando los distintos planos de lo tecnológico, lo político, lo cultural, lo económico y lo social (prácticamente en este orden) y demostrando en el proceso sus interconexiones mutuas— no habría de resultar también provechoso a la hora de dar forma a una política capaz de ofrecer una cierta resistencia a la globalización tal y como la hemos articulado. Pudiera ser que un enfoque en este mismo sentido de las estrategias política nos indicara qué aspectos de la globalización aíslan y eligen como objetivo estas últimas y qué otros consideran prescindibles.

Como hemos visto, el pleno tecnológico podría evocar una política ludita —el desbaratamiento de las nuevas máquinas, el intento de detener o tal vez incluso invertir el comienzo de una nueva era tecnológica—. El ludismo ha sido manifiestamente caricaturizado históricamente, y nunca fue, en modo alguno, un programa tan irreflexivo y «espontáneo» como se ha querido hacer creer¹⁰. Sin embargo, el verdadero interés de evocar tal estrategia reside en el escepticismo que provoca, despertando todas nuestras convicciones más profundas e interiorizadas acerca de la irreversibilidad tecnoló-

¹⁰ Véase Kirkpatrick SALE, *Rebels against the Future*, Reading, MA, 1995.

gica o, dicho de otra manera, proyectando para nosotros la lógica puramente sistémica de su proliferación, en constante huida de los controles nacionales (como atestigua el fracaso de muchos intentos gubernamentales de proteger y acaparar la innovación tecnológica). Por su parte, la crítica ecológica no estaría aquí fuera de lugar (aunque se ha llegado a decir que la voluntad de control de las tropelías industriales podría brindar un estímulo a la innovación tecnológica); como no lo estarían las diversas propuestas que, como la tasa Tobin, pretenden controlar la fuga de capitales y las inversiones transnacionales.

Pero lo que parece claro es que nuestra creencia profundamente arraigada (con independencia de su verdad o falsedad) en que la innovación tecnológica sólo puede ser irreversible constituye por sí misma el principal obstáculo a toda política de control de la tecnología. Lo que podría servir, pues, como una especie de alegoría de la «desconexión» en el ámbito político: intentar concebir una comunidad sin ordenadores —o coches, o aviones— es intentar imaginar la viabilidad de una secesión de lo global¹¹.

Llegados aquí, con esta idea de una secesión de un sistema global preexistente, nos hemos introducido ya en el ámbito de lo político. Una política nacionalista podría dirigir sus pasos hacia este horizonte¹². Sobre este tema, las tesis de Partha Chatterjee me parecen sólidas y convincentes; o, con otras palabras, habrán de ser refutadas antes de ratificar la validez de una política nacionalista inalterada¹³. Chatterjee muestra cómo el proyecto nacionalista es inseparable de una política de modernización e implica intrínsecamente todas las incoherencias programáticas de esta última. Un impulso nacionalista, sostiene, siempre debe formar parte de una política más amplia que trascienda el nacionalismo; de lo contrario, la conquista de su objetivo formal, la independencia nacional, le despoja de su contenido. (Lo que no significa necesariamente que toda política más amplia pueda arreglárselas *sin* algún tipo de impulso nacionalista.)¹⁴ En efecto, parece

¹¹ No resulta casual que, cuando intentamos imaginar de esta forma la «desconexión», siempre esté en juego la tecnología de los *media*, reforzando la antiquísima opinión según la cual la palabra «media» designa no sólo comunicación, sino también transporte.

¹² Las palabras «nacionalismo» y «nacionalista» siempre han sido ambiguas, engañosas y tal vez inclusive peligrosas. El nacionalismo positivo o «bueno» en el que pienso implica lo que Henri Lefebvre solía denominar «el gran proyecto colectivo» y se plasma en el intento de construir una nación. De ahí que los nacionalismos que han llegado al poder hayan sido en su mayoría los «malos». Tal vez la distinción pertinente a este respecto sea la que establece Samir Amin entre el Estado y la nación, entre la toma del poder del Estado y la construcción de la nación (*Delinking*, p. 10). De este modo, el poder del Estado es el objetivo «malo», intención de conseguir la «hegemonía nacional burguesa», mientras que, por su parte, la construcción de la nación debe en última instancia movilizar al pueblo expresamente para ese «gran proyecto colectivo». Al mismo tiempo, creo desatinada la confusión entre el nacionalismo y fenómenos como el comunismo, que se me antoja más bien una especie de (por ejemplo) política de la identidad hindú, aunque a enorme escala y, en efecto, «nacional».

¹³ Partha CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, 1986.

¹⁴ Cuba y China podrían ser los contraejemplos más preciosos del modo en que un nacionalismo concreto podría completarse con un proyecto socialista.

claro que el objetivo mismo de la liberación nacional ha demostrado su fracaso a la hora de su realización: muchísimos países se han independizado de sus antiguos señores coloniales sólo para caer inmediatamente en el campo de fuerzas de la globalización capitalista, sometidos al dominio de los mercados de divisas y de la inversión extranjera. Los dos países que en nuestros días parecían situarse fuera de esta órbita, Yugoslavia e Iraq, no inspiran demasiada confianza en la viabilidad de algún tipo de camino puramente nacionalista: cada uno y de formas muy distintas parecen confirmar el diagnóstico de Chatterjee. Si la resistencia de Milosevic tiene algo que ver con la defensa del socialismo, no hemos sido capaces de detectarlo; mientras que es difícil que la evocación de última hora del Islam por parte de Saddam haya podido convencer a nadie.

Llegados a este punto, se hace decisivamente necesaria la distinción entre el nacionalismo como tal y ese imperialismo antiestadounidense —el gaullismo, tal vez—¹⁵ que en nuestros días debe formar parte de todo nacionalismo que se precie, si es que no ha de degenerar en éste o aquel «conflicto étnico». Estos últimos son guerras fronterizas: sólo la resistencia al imperialismo estadounidense supone una oposición al sistema o a la propia globalización. Sin embargo, las regiones mejor dotadas en términos socioeconómicos para sostener ese tipo de resistencia global —Japón o la Unión Europea— están a su vez profundamente involucradas en el proyecto estadounidense de un libre mercado global y presentan los habituales «sentimientos confusos», defendiendo sus intereses en gran parte a través de disputas sobre aranceles, proteccionismo, patentes y otros tipos de cuestiones comerciales.

Por último, hay que añadir que el Estado-nación continúa siendo hoy el único terreno concreto y el marco tangible de la lucha política. Las últimas manifestaciones contra el Banco Mundial y la OMC parecen señalar un nuevo y prometedor rumbo para una política de resistencia a la globalización dentro de Estados Unidos. Sin embargo, cuesta imaginar cómo podrían desenvolverse estas luchas en otros países sin caer en el espíritu «nacionalista» —es decir, gaullista— evocado más arriba: por ejemplo, luchando en favor de leyes de protección de la fuerza de trabajo nacional contra la ofensiva del libre mercado global; en la resistencia que plantean las actitudes «proteccionistas» respecto a la cultura nacional, o la defensa de la legislación sobre patentes contra un «universalismo» estadounidense que eliminaría la cultura local y las industrias farmacéuticas, junto con cualesquiera redes de protección social y sistemas de atención médica socializados que pudieran quedar en pie. En este caso, la defensa de lo nacional se torna inesperadamente en defensa del propio Estado del bienestar.

Al mismo tiempo, este importante terreno de lucha se enfrenta a una hábil contraofensiva política, a medida que Estados Unidos coopta el lenguaje de la autoprotección nacional, utilizándolo para dar a entender la defensa de las leyes estadounidenses acerca del trabajo infantil y el medio ambiente

¹⁵ No es éste exactamente su enfoque de la cuestión, pero, de todas formas, véase el maravillosamente provocador y simpático *À demain de Gaulle*, de Régis Debray, París, 1990.

contra la interferencia «internacional». Esto convierte una resistencia nacional al neoliberalismo en una defensa del universalismo estadounidense de los «derechos humanos» y por ende vacía esta lucha concreta de su contenido antiimperialista. En un nuevo giro de la situación, estas luchas por la soberanía pueden verse amalgamadas con una resistencia de tipo iraquí, esto es, interpretadas como la lucha por el derecho a producir armas atómicas (que otra hebra del «universalismo» estadounidense restringe hoy por hoy a las «grandes potencias»). En todas estas situaciones observamos la lucha discursiva entre las pretensiones de lo particular y las de lo universal, lo que confirma la identificación de la contradicción fundamental de la posición nacionalista, formulada por Chatterjee: el intento de universalizar una particularidad. Debería quedar claro que esta crítica no supone una aceptación del universalismo, en el que al fin y al cabo hemos visto a Estados Unidos entregado a la defensa de sus intereses nacionales específicos. Antes bien, la contradicción entre lo universal y lo particular se presenta engastada como contradicción en el seno de la situación histórica actual de los Estados-nación situados en el interior de un sistema global. Y éste es, tal vez, el motivo más hondo y filosófico por el cual la lucha contra la globalización, aunque pueda librarse en parte en un terreno nacional, no puede llevarse a cabo con éxito en términos puramente nacionales o nacionalistas, por más que la pasión nacionalista, en mi acepción gaullista, pueda ser una indispensable fuerza de arrastre.

Así pues, ¿cuál es el papel de la resistencia política en el ámbito cultural, que incluye de una u otra manera una defensa de «nuestra forma de vida»? Esta puede dar lugar a un poderoso programa negativo: asegura la articulación y la puesta en un primer plano de todas las formas visibles e invisibles de imperialismo cultural; permite identificar a un enemigo, visualizar fuerzas destructivas. En la destitución de la literatura nacional por parte de los *bestsellers* internacionales o estadounidenses, en el desplome de la industria cinematográfica nacional bajo el peso de Hollywood, de la televisión nacional, saturada de importaciones estadounidenses, en el cierre de los cafés y restaurantes locales, a medida que se instalan los gigantes de la *fast-food*, pueden verse en primer lugar y de forma más dramática los efectos más profundos e intangibles de la globalización sobre la vida cotidiana.

Pero el problema es que la «vida cotidiana», amenazada de esta suerte, pasa a ser mucho más difícil de representar: de tal forma que, aunque su disgregación puede hacerse visible y tangible, la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas, no pocas de las cuales pueden reducirse a esta o aquella tradición religiosa (y es precisamente la noción de «tradición» lo que quiero poner en cuestión aquí). Lo que nos devuelve a algo así como una política mundial huntingtoniana; con la salvedad de que la única «religión» o «tradición religiosa» que parece haber demostrado el vigor suficiente como para resistir a la globalización y la occidentalización («*Westoxification*», como la denominan en Irán) es, como cabía esperar, el Islam. Tras la desaparición del movimiento comunista internacional, en la escena mundial, parecería que sólo determinadas corrientes dentro del Islam —genéricamente caracterizadas como «fundamentalistas»— se colocan realmente en oposición programática a la cultura occidental o, desde luego, al «imperialismo cultural» occidental.

Sin embargo, resulta igualmente obvio que estas fuerzas ya no constituyen, como pudiera haberlo hecho el Islam en su edad temprana, una oposición auténticamente universalista; una debilidad que se torna más patente aún si pasamos del dominio de la cultura al de la propia economía. Si, en realidad, el capitalismo es la fuerza motriz que está detrás de las formas destructivas de la globalización, entonces la mejor prueba del valor de estas diversas formas de resistencia a Occidente habrá de consistir en su capacidad de neutralizar o transformar este modo particular de explotación. Desde luego, la crítica de la usura no servirá de gran cosa a no ser que se extrapole, a la manera de Ali Shariati, a una impugnación minuciosa del capitalismo financiero como tal: mientras que las tradicionales denuncias islámicas de la explotación de la riqueza mineral local o del trabajo local por parte de las compañías multinacionales continúan situándonos dentro de los límites del viejo nacionalismo antiimperialista, mal pertrechado para estar a la altura de la formidable fuerza invasora del nuevo capital globalizado, transformado hasta perder todo parangón con lo que era hace cuarenta años.

Sin embargo, la potencia concreta de toda forma religiosa de resistencia política no deriva de su sistema de creencias como tal, sino de su anclaje en una comunidad realmente existente. Ésta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económica deben acompañarse de un desplazamiento de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores) de lo económico a lo social. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo¹⁶. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el contenido de la lucha, los envites de todo movimiento político, el programa por así decir de su propio proyecto. Pero no necesariamente hemos de pensar este programa —la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista— como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora¹⁷. Por su parte, tal cohesión colectiva puede fraguarse en la lucha, como en Irán y Cuba (aunque tal vez en la actualidad los desarrollos generacionales puedan suponer para ella una amenaza).

¹⁶ A este respecto, continúa siendo instructivo el clásico de Eric WOLF, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Londres, 1971 (ed. cast.: *Las luchas campesinas en el siglo XX*, México DF, Siglo XXI, 1979).

¹⁷ Todo aquel que apele al valor fundamental de la comunidad o de la colectividad desde una perspectiva de izquierdas ha de hacer frente a tres problemas: 1) cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo; 2) cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo; 3) cómo poner en relación mutua el ámbito social y el económico, es decir, cómo utilizar el análisis marxista del capitalismo para demostrar la inviabilidad de las soluciones sociales dentro de ese sistema. En lo que respecta a las identidades colectivas, en un momento histórico en el que la identidad personal individual se ha visto desenmascarada como lugar descentrado de múltiples posiciones de sujeto, ciertamente no supone una pretensión excesiva la de que algo análogo sea conceptualizado en el plano de lo colectivo.

Combinación, la vieja palabra de la organización obrera, sugiere una excelente designación simbólica para lo que está en juego en este plano social fundamental; y la historia del movimiento obrero ofrece innumerables ejemplos de la forja de nuevas formas de solidaridad en el trabajo político activo. Tampoco es cierto que tales colectividades estén siempre a merced de las nuevas tecnologías: por el contrario, el intercambio electrónico de información parece haber jugado un papel central allí donde han comenzado a surgir nuevas formas de resistencia política a la globalización (las manifestaciones contra la OMC, por ejemplo). Por el momento, podemos utilizar la palabra «utópico» para designar todos aquellos programas y representaciones que expresen, con independencia de que lo hagan de manera distorsionada o inconsciente, las exigencias de una vida colectiva futura por llegar y reconozcan en la colectividad social el centro crucial de toda respuesta verdaderamente progresista e innovadora a la globalización.